

**«Guardate l'umiltà di Dio»
Incarnazione, Eucaristia e *minoritas* in Francesco d'Assisi**

Antonio Musarra

Dies academicus 2026

Prolusione

ISSR di Vicenza

16 ottobre 2026

Francesco d'Assisi appartiene a quella ristrettissima schiera di uomini del Medioevo che tutti crediamo di conoscere. La sua immagine è divenuta, nel corso dei secoli, incredibilmente familiare: il saio, la corda, gli uccelli, il lupo, il presepe, il Cantico, la povertà, la pace. A queste rappresentazioni, la sensibilità contemporanea ne ha aggiunte altre: Francesco ecologista, Francesco pacifista, Francesco contestatore delle istituzioni, Francesco campione d'una religiosità spontanea opposta alla Chiesa. Non si tratta, naturalmente, di liquidare tali immagini come false. Ognuna ha una storia, spesso lunga e complessa; ognuna ha selezionato aspetti reali della sua esperienza, li ha accentuati, collegati ad altri, sovente li ha trasformati. Il problema nasce quando la memoria finisce per sostituirsi all'uomo. Da questo punto di vista, Francesco è un caso esemplare. Le *legendae* agiografiche, l'iconografia, la predicazione, la liturgia, la letteratura e la devozione hanno continuato per otto secoli a raccontarlo, rispondendo ogni volta a domande differenti. Già le prime *Vitae* non sono semplici cronache. Lo stesso Tommaso da Celano, che pure lo conobbe personalmente, organizza il racconto secondo modelli di santità riconoscibili; le generazioni successive intervengono su quella memoria per spiegare che cosa significhi essere *minori*, come debba essere vissuta la povertà, quale forma debba assumere una fraternità divenuta Ordine. Per lo storico, la questione non consiste nel rimuovere uno dopo l'altro questi strati sino a trovare, finalmente, un Francesco incontaminato. Un simile Francesco non esiste. Si tratta, piuttosto, di analizzare le fonti, di comprenderne la natura, la distanza dagli avvenimenti, le intenzioni. E di chiederci quale sia il punto di massima prossimità possibile alla sua voce. Ed è qui che il *dossier* francescano presenta una caratteristica eccezionale. Francesco ha lasciato degli scritti. Non pochi frammenti occasionali, ma un *corpus* insolitamente ampio: una trentina di testi, se si considerano le doppie redazioni e alcuni frammenti. Si tratta di un dato notevole per un uomo del primo Duecento che non fu un maestro di teologia, non appartenne al mondo delle scuole e poté definire sé stesso «ignorans [...] et idiota».

Intendiamoci: non siamo di fronte a un autore scolastico, bensì a un uomo che, a un certo punto della propria esperienza, comprese che la parola pronunciata non bastava più e che qualcosa doveva essere affidato alla scrittura. Ne nacque un *corpus* non organico, ma sorprendentemente vario per forme, destinatari e funzioni, specchio della molteplicità delle situazioni in cui si trovò a intervenire. Vi convivono latino e volgare, testi normativi e preghiere, ammonizioni rivolte alla fraternità, parole nate per circostanze del tutto personali. Il *corpus* francescano – per citare un saggio recente di Jacques Dalarun – comprende anzitutto il *Testamentum*, il testo più esplicitamente

autobiografico, nel quale, alla fine della vita, egli torna sugli inizi e fissa ciò che ritiene irrinunciabile, cui si affianca il cosiddetto *Testamentum Senis*; la *Regula non bullata* del 1221 e la *Regula bullata* del 1223, oltre alla breve *Regula pro eremitoriis*; le *Admonitiones*, brevi insegnamenti destinati ai frati, pronunciati, forse, durante i capitoli; un gruppo consistente di lettere, alcune rimaste in duplice redazione: le due *Epistolae ad fideles*, le due *Epistolae ad clericos*, le due *Epistolae ad custodes*, l'*Epistola ad populum rectores* e l'*Epistola toti Ordini*, accanto a comunicazioni personali destinate *ad quendam ministrum*, a frate Leone – è il caso del biglietto autografo di Spoleto – e a frate Antonio. A esse si aggiungono preghiere, lodi e testi di meditazione: l'*Oratio ante crucifixum*, l'*Expositio in Pater noster*, l'*Exhortatio ad laudem Dei*, le *Laudes Dei Altissimi* e la *Benedictio fratri Leoni*, vergate di suo pugno sulla celebre *chartula fratri Leoni data*, conservata ad Assisi; le *Laudes ad omnes horas*, la *Salutatio virtutum* e la *Salutatio Beatae Mariae Virginis*. Un posto particolare occupano, inoltre, l'ufficio composto da Francesco attraverso una fitta selezione e ricombinazione di versetti tratti dai Salmi, tradizionalmente noto come *Officium Passionis Domini*, e le *Laudes creaturarum*, il più celebre dei suoi testi in volgare. Infine, il rapporto con Chiara e con le *sorores* di San Damiano è testimoniato dalla *Forma vivendi*, dall'*Ultima voluntas* e dall'*Audite, poverelle*, anch'esso in volgare.

Naturalmente, questi testi non ci offrono una registrazione incontaminata della voce di Francesco. Alcuni furono dettati, altri passarono attraverso mani colte, tutti furono copiati e trasmessi. Non compongono un sistema coerente né un'opera organica. Sono testi situati, nati per ammonire, governare, lodare, correggere, custodire. Ma, proprio per questo, restituiscono qualcosa che le biografie non possono restituire nello stesso modo: il tono, le urgenze, le insistenze di Francesco. Sono, con tutte le cautele del caso, il punto di massima prossimità al suo mondo. Quando si parte da essi, alcune gerarchie alle quali siamo abituati cambiano. Temi che occupano uno spazio enorme nella memoria attuale si ridimensionano; altri, assai meno presenti nell'immaginario comune, acquistano un peso sorprendente. Il Francesco degli scritti parla assai meno di “animali” di quanto ci si potrebbe attendere. Il celebre immaginario cavalleresco, così vivo nelle *legendae*, non lascia tracce nelle sue parole. Si comprende come molti episodi che hanno alimentato la devozione francescana appartengano soprattutto alla memoria agiografica. Al contrario, vi sono temi che tornano con una frequenza e con un'intensità difficili da sopravvalutare: la minorità, l'umiltà di Dio, l'essere sudditi a ogni creatura, l'Eucaristia. È qui ch'è possibile cogliere il genuino orizzonte religioso francescano. Francesco è, innanzitutto, il santo della

minoritas; è anche, però, l'araldo dell'Eucaristia. Scrive ai chierici perché il corpo del Signore non sia custodito in luoghi indecorosi; scrive ai custodi perché esortino i sacerdoti e il popolo a venerarlo; nel *Testamentum*, lega la propria fede nei sacerdoti al fatto ch'essi ricevono e amministrano il corpo e il sangue di Cristo; nella prima *Ammonizione* costruisce attorno all'Eucaristia una vera pedagogia del vedere e del credere, sottolineando come Dio "si umili" sull'altare quotidianamente («quotidie humiliat se»); nell'*Epistola toti Ordini* giunge a contemplare nel pane consacrato l'umiltà stessa di Dio («sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat»).

Si badi. La presenza di questi temi non significa che il "vero Francesco" – se mai si possa giungere a coglierne davvero l'essenza – sia quello "eucaristico" e che quello che predica agli uccelli sia sostanzialmente falso. Significa che, interrogando la documentazione più prossima alla sua voce, possiamo riequilibrare il quadro e riconoscere priorità che la memoria ha, talvolta, attenuato. È ciò che vorrei fare questa sera. Non presenterò, dunque, una biografia di Francesco – recentemente, Francesco Mores ha proposto una moratoria sulle biografie francescane! –, né una sintesi della sua spiritualità. Proverò a osservare come egli abbia pensato il rapporto fra Incarnazione, Eucaristia e *minoritas* per come esso emerge dagli scritti. E vorrei farlo partendo da un'esortazione che mi pare condensare, forse meglio d'ogni altra, il suo approccio: «Guardate, fratelli, l'umiltà di Dio». L'espressione compare nell'*Epistola toti Ordini*, indirizzata ai frati negli anni della maturità. Il contesto è eucaristico. Francesco invita l'intera umanità a trepidare quando sull'altare, nelle mani del sacerdote, si fa presente Cristo, «il Figlio del Dio vivo», lasciando affiorare una serie di paradossi:

Totus homo paveat, totus mundus contremiscat, et caelum exsultet, quando super altare in manu sacerdotis est Christus, Filius Dei vivi. O admiranda altitudo et stupenda dignatio! O humilitas sublimis! O sublimitas humilis, quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius, sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat! Videte, fratres, humilitatem Dei et effundite coram illo corda vestra; humiliamini et vos, ut exaltemini ab eo. Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum.

La sequenza merita attenzione. Francesco non sta attribuendo a Dio una virtù morale (nel senso umano del termine). L'umiltà di Dio è, piuttosto, un modo di agire. Si riconosce in un movimento: Dio si abbassa, si umilia, si rende presente in una modalità che non impone la propria grandezza. È, insomma, il linguaggio paolino della *kenosis* a dominare: quello di Filippesi 2,6-8 (ma cfr. anche

2 Cor 8,9, «da ricco che era, si fece povero per voi»). L'altezza e l'umiltà non si contraddicono; proprio perché Dio è l'Altissimo, la sua «degnazione» consiste nell'entrare nella piccolezza. Da qui nasce il paradosso della «sublimità umile». Francesco chiede ai frati di rivolgere lo sguardo a un gesto di Dio che si lascia riconoscere nell'esperienza sacramentale. Da quello sguardo deriva una forma di vita. «Umiliatevi anche voi»: non come aggiunta morale a una contemplazione già compiuta, ma come sua conseguenza.

Viene spontaneo chiedersi da dove Francesco tragga tale linguaggio. E in che modo il contemplare un Dio che si umilia finisca per dare forma alla propria fraternità. Una parte della risposta va ricercata in un passaggio storico preciso: il IV Concilio Lateranense, celebrato nel novembre del 1215, per volere di Innocenzo III. Uno dei concili più importanti di tutto il Medioevo. Certo, sarebbe improprio trasformarlo nello sfondo esclusivo dell'esperienza francescana; già da qualche anno, egli era impegnato nella vita penitenziale; nel 1209, la fraternità aveva ricevuto una prima approvazione orale. Senz'altro, il Concilio rappresentò una cesura decisiva per la Chiesa latina, contribuendo a definire il quadro ecclesiale e dogmatico nel quale l'esperienza dei Minori avrebbe assunto la propria forma. Tra le moltissime questioni affrontate, quella eucaristica occupò, infatti, un posto centrale. La costituzione I, *Firmiter credimus*, sanciva il lessico della transustanziazione («transsubstantiatis») – non ancora scolasticamente organizzato –, offrendo un linguaggio preciso per affermare che il corpo e il sangue di Cristo sono realmente contenuti nel sacramento dell'altare nell'umile apparenza del pane e del vino. A questa definizione si collegava l'individuazione del ministro legittimo: il sacramento poteva essere celebrato soltanto dal sacerdote «rite ordinatus». La validità dell'azione sacramentale non era fatta dipendere dalla santità personale del celebrante, ma dall'ordine ricevuto e dalla corretta celebrazione del sacramento. Il Concilio, a ogni modo, non si limitava alla definizione dottrinale. Richiese dignità per i luoghi di culto, i paramenti, i vasi sacri, i corporali; impose una custodia conveniente dell'Eucaristia; stabilì l'obbligo annuale della confessione e della comunione, almeno a Pasqua, dando impulso al culto eucaristico in tutta Europa. La realtà della presenza di Cristo doveva tradursi nella cura concreta del sacramento e nella vita dei fedeli. È entro questo slancio eucaristico che acquista particolare forza, dunque, il linguaggio francescano dell'umiliazione quotidiana del Figlio sull'altare.

Francesco non utilizza il termine *transubstantiatio*, né tenta di spiegare filosoficamente il la conversione eucaristica. Senza ripetere il lessico del Concilio, ne assume le conseguenze pratiche: il corpo del Signore è vero corpo; deve essere riconosciuto, venerato e custodito nella

fedele. Le due redazioni dell'*Epistola ad clericos*, composte verosimilmente nel torno 1219-1220, rendono particolarmente chiaro questo rapporto. In esse è riconoscibile un rapporto stretto con la *Sane cum olim* di Onorio III, che aveva precisato ulteriormente le norme sulla custodia e sul maneggio delle specie consacrate. Egli si rivolge ai chierici con la prima persona plurale. Non si colloca, cioè, all'esterno del clero per denunciarne i difetti, ma all'interno d'una responsabilità condivisa. Parla del «grande peccato» e dell'«ignoranza» riguardo al corpo e al sangue del Signore; deplora calici, corporali e tovaglie indegni; soprattutto, chiede che il corpo di Cristo, quando sia trovato in un luogo non conveniente, venga raccolto e collocato «in un luogo prezioso». Lo stesso incarico è affidato ai custodi. Essi devono esortare i sacerdoti a venerare sopra ogni cosa il corpo e il sangue del Signore e, nello stesso tempo, istruire il popolo. Quando il corpo di Cristo è sacrificato sull'altare o portato «in aliqua parte» – leggiamo –, la gente deve piegare le ginocchia e rendere lode al «Dio vivo e vero». La definizione conciliare si trasforma, così, in gesto concreto: custodire, raccogliere, inginocchiarsi, adorare. È difficile, alla luce di questi testi, conservare l'immagine d'un Francesco la cui radicalità evangelica si definirebbe essenzialmente per opposizione all'istituzione. Certamente, il rapporto con la crescita dell'Ordine fu complesso. Negli scritti, a ogni modo, l'appartenenza alla Chiesa romana non appare come una cornice tollerata. È il luogo entro cui la stessa radicalità resta pensabile. La norma è interiorizzata e tradotta in pratica. Francesco non ripete il Concilio: lo rende pratica quotidiana. Ed è nel cuore di questa fedeltà ecclesiale che la sua riflessione assume un accento del tutto personale. La presenza reale non rimane soltanto una verità da custodire: diventa la manifestazione dell'umiltà di Dio.

Il testo nel quale tale intuizione appare con maggiore chiarezza mi pare la prima delle *Admonitiones*. Vale la pena ascoltarne un passaggio:

Ecce, quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit in uterum Virginis; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis. Et sicut sanctis apostolis in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. Et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbant, sed ipsum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis videamus et credamus firmiter, eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum.

La prima cosa che colpisce è la ripetizione: «ogni giorno», «quotidie». Francesco non identifica l'Incarnazione con la celebrazione eucaristica. Stabilisce tra i due misteri una continuità di movimento, riconoscendovi la medesima logica di abbassamento. Il Figlio che «scese nel grembo

della Vergine» è lo stesso che «ogni giorno si umilia», che si rende sacramentalmente presente sull'altare. Il lessico è spaziale: sedi regali, grembo, seno del Padre, altare. Tutto procede dall'alto verso il basso. E, tuttavia, il verbo utilizzato – «umiliat» – è particolare. Nell'Incarnazione, egli contempla il movimento del Figlio che assume la condizione del servo; nell'Eucaristia vede quel medesimo movimento assumere la forma kenotica di Filippesi 2: «humiliavit semet ipsum». Si comprende, così, perché la categoria della *kenosis* possa essere utile, purché la si maneggi con cautela. Francesco non elabora una dottrina sistematica, né adopera il termine come categoria concettuale. Siamo noi a utilizzarlo per descrivere una logica espressa mediante verbi concreti: scendere, umiliarsi, servire, farsi povero, non trattenere. Una logica che in Francesco si manifesta come contemplazione e pratica. Non a caso, nella seconda parte dell'*Admonitio I*, egli introduce un'altra coppia di verbi: *vedere* e *credere*, stabilendo un parallelismo fra l'esperienza degli apostoli e quella dei fedeli. Gli apostoli, dice, con gli occhi del corpo vedevano la carne di Cristo; ma, contemplandolo «con gli occhi dello spirito», credevano che fosse Dio. Allo stesso modo, noi vediamo con gli occhi del corpo il pane e il vino, ma siamo chiamati a «vedere e credere fermamente» che sono il suo santissimo corpo e sangue vivo e vero.

Non siamo di fronte a una distinzione tra realtà e illusione. Il pane consacrato è il luogo in cui lo sguardo corporeo dev'essere educato a riconoscere una presenza che non s'impone mediante l'evidenza sensibile. Francesco non discute il *come* del mutamento eucaristico. Non entra nel vocabolario della sostanza e degli accidenti. Il problema che pone è esistenziale: come vede il credente? Che cosa accade quando ciò che appare non esaurisce ciò che è? La fede non è separata dalla vista; la trasforma. Il credente non è chiamato a negare ciò che i sensi attestano, ma a non fermarsi alla superficie. Come ha mostrato Cesare Vaiani, *vedere* e *credere* diventano due movimenti dello stesso atto. Questa educazione dello sguardo avrà conseguenze che vanno molto oltre la liturgia. Se Dio sceglie di rendersi riconoscibile nell'umile specie del pane, la grandezza non può più essere misurata soltanto attraverso ciò che appare grande. Se il Figlio dell'Altissimo si lascia trovare in ciò che è piccolo, dipendente, esposto, allora l'intera gerarchia dei valori può essere rovesciata. Il Figlio si espone, si consegna, assume la forma del servo. Come abbiamo visto, l'*Epistola toti Ordini* ritorna su questo punto attraverso un'immagine di straordinaria densità: il Signore dell'universo «si umilia a tal punto da nascondersi, per la nostra salvezza, sotto poca apparenza di pane». È questo nascondimento a rendere l'umiltà divina contemplabile. Non siamo dinanzi a una diminuzione di Dio, quasi che l'Incarnazione o l'Eucaristia ne riducessero la divinità.

Il paradosso è esattamente opposto: l'altezza di Dio si manifesta nella capacità di donarsi senza difendersi mediante i segni della potenza. Anche Maria entra in questa grammatica. Nella *Salutatio Beatae Mariae Virginis*, Francesco la chiama «Vergine fatta Chiesa», *virgo Ecclesia facta*. È il luogo accolto e abitato dalla Trinità, la creatura che offre spazio alla venuta del Figlio. Uno dei luoghi nei quali si rende visibile il modo di operare di Dio: chiedere spazio, entrare nella storia attraverso l'accoglienza, farsi carne. Per questo il parallelismo dell'*Admonitio I* è così importante. L'Eucaristia rende sacramentalmente presente il Cristo incarnato, consente di contemplare ogni giorno la medesima logica di abbassamento che Francesco riconosce nell'Incarnazione – quell'«umiltà dell'Incarnazione», per usare l'espressione di Tommaso da Celano.

Adottando questa specifica visuale penso si comprenda meglio il concetto stesso di *umiltà* adottato da Francesco. Non tanto una condizione psicologica: modestia, scarsa considerazione di sé, rifiuto dell'ostentazione. Qualcosa di più radicale. È la forma assunta dalla relazione. Dio è umile perché la sua grandezza non si traduce in appropriazione; perché il suo movimento verso la creatura è un movimento di offerta. Non è un caso se nell'*Epistola toti Ordini* l'invito a contemplare l'umiltà di Dio sfoci immediatamente in un'altra esortazione: «Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché vi accolga interamente Colui che tutto a voi si offre». Il tema dell'Eucaristia incontra, qui, quello della non-appropriazione. L'imitazione non consiste nel riprodurre un gesto rituale, ma nel lasciarsi conformare dalla logica del dono. In questo senso, penso si possa parlare, con prudenza, d'una logica kenotica. Non perché Francesco elabori una cristologia alternativa a quella della Chiesa o una particolare teoria dello svuotamento divino. Al contrario, egli resta interamente dentro la fede ecclesiale. Ma quella fede viene assunta in una forma esistenziale: l'umiltà dell'Incarnazione, la «carità della Passione» – un'altra espressione di Tommaso da Celano –, il nascondimento eucaristico diventano criteri di vita, e, insieme, la configurazione stessa della relazione fraterna. Un esempio concreto di questa grammatica è fornito da un episodio celebre ma, spesso, incompreso, il Natale di Greccio, legato dalla memoria comune a un'inesistente «invenzione del presepe». In realtà, il racconto di Tommaso è più preciso e, proprio per questo, più interessante. Francesco vuole «vedere con gli occhi del corpo» i disagi nei quali il bambino di Betlemme si è trovato: la mancanza delle cose necessarie a un neonato, la deposizione nella mangiatoia, la presenza del bue e dell'asino. Fa preparare il fieno, conduce un bue e un asinello – citazione di Is 1,3 –, convoca i frati, la popolazione. Ciò che colpisce, tuttavia, è ciò che non c'è.

La mangiatoia è vuota. Non vi sono Maria e Giuseppe, non vi è il Bambino. Questi appare in visione. Sulla mangiatoia («supra praesepe») è celebrata l'Eucaristia.

Vedere e credere, ancora una volta. Non siamo di fronte a una sacra rappresentazione. Il centro della scena è la presenza sacramentale di Cristo. Betlemme viene resa presente non mediante la sostituzione scenica dei personaggi, ma attraverso il sacramento nel quale il Cristo incarnato continua a donarsi. Il «bambino di Betlemme» non è evocato per semplice commozione; la sua povertà rende intelligibile ciò che accade sull'altare, e l'altare rende presente il mistero di quella discesa. È in questo senso che Greccio può essere letto come una traduzione concreta dell'*Admonitio I*: «ogni giorno egli si umilia». La lingua della norma e della definizione conciliare viene ricondotta a un segno elementare: una mangiatoia, del fieno, del pane consacrato. L'«infinitamente piccolo» non contraddice la dottrina: ne rende visibile la ragione ultima. Ne consegue un corollario ulteriore, che tocca da vicino la sostanza stessa della proposta francescana: quella «forma sancti Evangelii» ch'egli afferma d'essere stato chiamato a vivere e che, nel *Testamentum*, colloca entro un'inequivoca fedeltà alla «forma sanctae Ecclesiae Romanae», la cui grammatica è eminentemente kenotica, e che Francesco traduce nella sua principale intuizione: la «minoritas», appunto. Egli non ne offre una definizione astratta. La usa, ma soprattutto la pratica. Il gruppo che si raccoglie attorno a lui assume il nome di «fratres minores»; già nel 1219, la *Cum dilecti* di Onorio III parla di «frater Franciscus et socii eius de vita et religione Minorum fratrum»; l'anno successivo, la *Pro dilectis* utilizza l'espressione «Ordo fratrum Minorum». Il termine non è ornamentale. *Minor* è un comparativo: significa «più piccolo», «inferiore», colui che si trova in una posizione subordinata rispetto a un *maior*. Nelle società urbane del tempo, le parole che definiscono il maggiore e il minore possiedono un significato sociale. Chiamarsi «minori» significa scegliere una collocazione, non soltanto dichiarare una disposizione interiore. La *Regula non bullata* offre una formula concreta: quando entrano nelle case altrui per lavorare, i frati «siano minori e sottomessi a tutti coloro che sono in quella stessa casa». Il *Testamentum*, a sua volta, ricorda gli inizi attraverso una piccola fenomenologia della vita minoritica: povertà accolta, preghiera semplice di chiesa in chiesa, lavoro manuale, sottomissione e, come esplicitato nella *Regula non bullata*, rifiuto della «potestas vel dominatio» esercitata sugli altri («non habeant in hoc potestatem vel dominationem maxime inter se»).

La «minoritas», dunque, non nasce come concetto da applicare alla vita; nasce come una forma concreta del vivere insieme. Eppure, Francesco non sceglie di essere minore perché abbia

elaborato una teoria sociologica degli ultimi. Sceglie gli ultimi; vive tra i lebbrosi, i poveri, lavora alla giornata e vuole che i frati facciano altrettanto. Quella collocazione, però, acquista un significato ulteriore se letta alla luce del Cristo ch'egli contempla: il Figlio che si è fatto povero; che si ha abbassato sé stesso, che ha svuotato sé stesso, che ha umiliato sé stesso, assumendo la condizione del servo, ogni giorno «si umilia» sull'altare. Ridurre la «minoritas» alla sola povertà rischia di farci perdere il suo meccanismo più profondo. La povertà è essenziale. Francesco non la relativizza affatto. Nel *Testamentum*, chiede che la «santa povertà» sia osservata; nella *Regula bullata* la definisce «altissima»; nella seconda redazione dell'*Epistola ad fideles* ricorda il Signore che, «pur essendo ricco sopra ogni cosa, volle scegliere nel mondo, con la beatissima Vergine, madre sua, la povertà». Ma la povertà materiale, per così dire, non è che il volto visibile d'un movimento più ampio. Il punto centrale è l'abbassamento del Figlio. Come Cristo si è umiliato facendosi servo, come «ogni giorno» discende sull'altare, così il frate è chiamato a collocarsi volontariamente tra gli ultimi, a vivere nella dipendenza dagli altri e dalla Provvidenza, a rinunciare al dominio. Non si tratta di cercare l'umiliazione come valore in sé, né di trasformare l'inferiorità sociale in una forma di compiacimento ascetico, ma di assumere la relazione secondo una logica diversa da quella del mondo. La questione non è occupare stabilmente il gradino più basso della gerarchia, ma sottrarsi alla gerarchia come strumento di autoaffermazione e dominio, facendo della disponibilità al servizio il criterio del rapporto con l'altro. Ma questo non basta. Bisogna capire quale sia il prototipo. Penso che la «minoritas» possa essere letta come «sequela Christi»; sequela, cioè, del movimento di abbassamento di Cristo: in una parola, della sua *kenosis*. Il modo di Dio – la «forma sancti Evangelii» – diventa il criterio del modo del frate. Non una teoria della *kenosis*, ma una vita modellata secondo la direzione indicata da quel movimento.

Quattro testi consentono di vedere con particolare chiarezza questa dimensione. La *Regula non bullata* invita tutti i frati a «seguire l'umiltà e la povertà del Signore nostro Gesù Cristo». L'ordine dei termini è significativo; almeno, sul piano dell'esperienza: povertà e umiltà stanno insieme perché entrambe rinviano al modo di Cristo. La seconda *Epistola ad fideles* traduce lo stesso principio sul piano delle relazioni fraterne: «Chi è ritenuto maggiore, sia come il minore e servo degli altri fratelli». Nell'*Epistola toti Ordini*, l'inferenza è dichiarata apertamente: «Videte, fratres, humilitatem Dei et effundite coram illo corda vestra; humiliamini et vos, ut exaltemini ab eo». La *Salutatio virtutum* offre, da un'altra prospettiva, una vera grammatica di questa esistenza. Sapienza è accostata a Semplicità; Povertà a Umiltà; Carità a Obbedienza. Le virtù non appaiono

isolate, quasi fossero qualità da accumulare. Si richiamano reciprocamente e disegnano una forma di vita nella quale nessun bene autorizza il soggetto a separarsi dagli altri o a innalzarsi sopra di loro. Per questo parlerei di non-dominio, facendo attenzione a non tramutare Francesco in un teorico politico moderno. Non-dominio significa rifiuto di convertire il bene ricevuto, il ruolo o perfino la santità in possesso. Il frate rimane *minor* perché ciò che ha non viene da lui e non termina in lui. La *minoritas*, pertanto, è anche una disciplina dell'autorità: impedisce che la fraternità si pensi secondo il modello dell'appropriazione. E, proprio per questo, essa può sopravvivere al passaggio, difficile e inevitabile, dalla piccola compagnia degli inizi a un Ordine diffuso nella cristianità. Questa lettura permette di comprendere meglio anche il rapporto tra *minoritas* e creaturalità. Francesco non sembra interessato a costruire una teoria dell'uomo. Eppure, nei suoi scritti ritorna continuamente l'invito a riconoscere che ogni bene proviene da Dio. L'uomo si perde quando trattiene per sé ciò che ha ricevuto, quando trasforma un dono in titolo di autosufficienza. La minorità è, in questo senso, un esercizio di verità sulla condizione creaturale.

Da questo punto di vista, la relazione coi lebbrosi, ch'egli colloca all'inizio del proprio itinerario, è significativa. Prima ancora che la povertà diventi una regola, vi è l'esperienza di essere spostato verso chi stava fuori dal proprio orizzonte. Lo stesso movimento ritorna nell'Eucaristia. Anche qui, lo sguardo è costretto a uscire dalle proprie misure. Ciò che appare piccolo secondo i criteri umani non esaurisce la realtà di ciò che Dio vi compie. La conversione francescana è, da questo punto di vista, anche una continua educazione a non lasciarsi governare dall'apparenza della grandezza. Ecco perché la *minoritas* non coincide con la marginalità subita. Francesco non santifica automaticamente ogni debolezza. La minorità è scelta: consiste nel rinunciare volontariamente a fare della superiorità una forma di identità; significa continuare a spostarsi verso il basso ogni volta che il possesso, il prestigio o l'autorità rischiano di tramutarsi in dominio. Questo stesso criterio aiuta a leggere un altro elemento che l'immaginario contemporaneo fatica talvolta a integrare: l'obbedienza ecclesiale. Nel *Testamentum*, egli ricorda la «grande fede» che il Signore gli ha dato nei sacerdoti che vivono secondo la forma della Chiesa romana. Aggiunge che, anche qualora lo perseguitassero, vorrebbe ricorrere a loro; e, parlando dei sacerdoti «poverelli di questo mondo», dichiara: «non voglio considerare in loro il peccato, poiché in essi io discerno il Figlio di Dio». La ragione viene precisata immediatamente: «dello stesso altissimo Figlio di Dio nient'altro vedo corporalmente, in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo, che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri». Il passaggio è importante perché collega direttamente

ecclesiologia, ministero eucaristico e sguardo della fede. Ancora una volta, l'apparenza morale del soggetto non esaurisce ciò che deve essere riconosciuto con gli «occhi dello spirito». Il sacerdote non è venerato perché personalmente impeccabile; viene onorato «a motivo del suo ordine», perché attraverso il suo ministero il corpo e il sangue di Cristo sono amministrati.

È qui che il nesso con il Lateranense IV torna a chiudersi. La stessa Chiesa che definisce il ministro legittimo e la realtà della presenza eucaristica diventa per Francesco lo spazio nel quale la propria radicalità evangelica si esercita. Non una resa del carisma all'istituzione, né una libertà carismatica contrapposta alla norma: piuttosto, una radicalità che cerca forma all'interno dell'obbedienza ecclesiale. In questa luce, anche l'obbedienza può essere riletta come una dimensione della *minoritas*. Non è soltanto la disciplina necessaria perché una comunità numerosa possa funzionare. È il rifiuto di porsi come misura ultima del bene. Francesco può essere radicale proprio perché non considera la propria esperienza una fonte autonoma di verità. Nel *Testamentum* insiste sulla «forma della santa Chiesa romana»; nella *Regula bullata* l'esperienza nata come fraternità viene consegnata a una modalità riconosciuta; nello stesso tempo, egli teme, però, che la forma perda il proprio principio evangelico, tanto da chiedere che la Regola sia osservata «sine glossa». Questa tensione non va sciolta troppo facilmente. Sarebbe anacronistico farne la storia d'un puro carisma soffocato dall'istituzione, ma anche immaginare un processo lineare. Francesco vive la trasformazione della fraternità, ne avverte i rischi e ne soffre le mediazioni. L'alternativa, tuttavia, non è costruire una Chiesa parallela: la sua protesta resta interna all'obbedienza. L'Eucaristia aiuta a comprendere il perché. Egli contempla un Dio che sceglie di rendersi presente attraverso realtà create e storiche: la carne assunt, il grembo di Maria, il pane, le mani del sacerdote. La sua spiritualità non è ricerca di un'immediatezza che elimini il corpo e l'istituzione. Al contrario, il divino viene riconosciuto precisamente dentro segni fragili, umani, talvolta perfino scandalosamente inadeguati. Si riaffaccia, pertanto, la disciplina dello sguardo. Vedere il pane e credere il corpo; vedere un sacerdote povero e forse peccatore e discernere il ministero; vedere una fraternità divenuta Ordine e tentare di custodirvi la forma evangelica. Non sono operazioni identiche, naturalmente, ma partecipano dello stesso rifiuto di arrestarsi alla superficie. La *minoritas* ecclesiale consiste anche in questo: non farsi giudice assoluto del luogo nel quale Dio ha scelto di rendersi presente.

Siamo tornati, così, al punto da cui eravamo partiti. Ora possiamo forse intendere meglio perché, nell'*Epistola toti Ordini*, l'Eucaristia non conduca Francesco soltanto all'adorazione, ma a

un modo di vivere. Il Signore dell'universo si nasconde «sotto poca apparenza di pane»; per questo, e non per altro, il frate è invitato a non trattenere nulla per sé. La forma sacramentale diventa una scuola di non-appropriazione. Vi è, in questa prospettiva, una maniera specificamente francescana di pensare il limite. Uso questa parola con qualche cautela. Nel nostro linguaggio, il limite è spesso ciò che impedisce alla potenza di realizzarsi: ciò che manca, ciò che frena, ciò che deve essere superato. Negli scritti, il movimento contemplato è differente. La potenza di Dio non scompare quando sceglie di manifestarsi come relazione, come dono. Il grembo di Maria è uno spazio limitato. La carne è vulnerabile. Il pane consacrato è una «poca apparenza». Il sacerdote è un uomo concreto, non sottratto alla fragilità. Il frate minore rinuncia a trasformare la propria funzione in dominio. Sarebbe eccessivo costruire da questi elementi una teologia francescana del limite. Ma possiamo riconoscervi una coerenza: ciò che è piccolo non è semplicemente il contrario del grande; può diventare la forma attraverso la quale la grandezza rinuncia a imporsi. Da storico, mi fermerei qui, evitando di tramutare questa constatazione in un'applicazione immediata. Ma proprio la distanza storica può rendere Francesco ancora interrogante. Egli non offre una teoria della debolezza. Offre l'immagine, molto più esigente, d'una forza che non ha bisogno di dominare per essere tale. Alla radice dell'essere minore non troviamo soltanto una scelta sociale o una disciplina ascetica. Troviamo uno sguardo rivolto al Cristo. Il Francesco degli scritti ci lascia un'immagine: non semplicemente l'uomo povero che sceglie gli ultimi, ma l'uomo che sceglie di farsi minore perché contempla un Dio che, dal grembo di Maria all'altare, ha scelto di venire verso di lui nella piccolezza. Per questo, forse, poche parole riassumono altrettanto bene il suo mondo: «Guardate l'umiltà di Dio».

Grazie.